哲 学 研 究

理解即感应

——论传统儒家诠释原理

沈 顺 福

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心,济南 250100)

摘　要: 在中国文化中,理解便是知道。诠释学便是“知道”学。传统儒家将人类的认识分为两类。耳目之知属于感性或经验的认识,具有一定的局限性。孟子提出性知。后来的理学家将其发展为德性之知和真知。性知、德性之知、真知等都是一种气化活动。对于文本理解来说,其对象是内含作者气质的物理载体。在理解中,读者不仅要获得载体所内含的绝对天理,而且会产生气质变化。这种变化便是感应,其表现便是动心或动情。天理的获得必然伴随着气质的变化、进而成仁。这也是儒家理解的最终目的,即理解不仅使人获得天理或真理,而且能够让人变化气质、提高道德。理解即知道。知道即真知。真知即感应。

关键词: 儒家;理解;感应;真知

中图分类号: B 222　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2020)04-0005-10

近年来,诠释学研究成为中国学术热点之一。在汉语日常交流中,“理解”的意思即“知道”。西方的诠释学,便是汉语的“知道”学。没有人能够否认“知道”在中国传统哲学(尤其是宋明理学)中的分量和地位。可以肯定地说,中国古代儒家已经建立了某种“知道”学或诠释学。这一立场可能会得到不少学者的拥护和支持,因为不少学者(主要是研究中国思想的学者)常常将训诂学、文献学等注经方法等理解为诠释学。刘笑敢先生曾断定:“中国古代哲学的发展与哲学诠释的传统有密切关系,王弼和郭象代表了中国古代哲学诠释传统的成熟时期,朱熹、王夫之是古代哲学诠释传统的高峰,牟宗三则是这一传统的现代代表。”①这一观点在中国学术界比较盛行。从诠释学史来看,西方的诠释学就是注经学。但是,作为一门哲学,比如在伽达默尔那里,诠释学已经发展为关于理解的哲学,这显然有别于传统注经理论与方法。那么,什么是儒家的“知道”学呢? 这便是本文的中心问题。本文试图指出:在传统儒家那里,理解即知“道”、知“道”即真知、理解便是真知;真知不仅是对绝对天理的领悟与获得,更是一种气化感应;理解便是感应。

一、文本与气质

理解的对象是语言与文本。其中,语言先于文本。反过来说,由言、名、辞、字、文等语言形式,最终组成文本。语言的最初形式是言说或表达。言说能够产生声音,从而形成物理气息。言说的基本形式便是名。名本来是一个动词,意思是命名、称呼。后来人们便将由此而产生的称号叫作名。董仲舒曰:“古之圣人,謞而效天地谓之号,鸣而施命谓之名。”②名即通过鸣叫而命名。鸣叫体现了名的气息特征。而命则强

收稿日期: 2020-04-20

作者简介: 沈顺福,男,安徽安庆人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授。

① 刘笑敢:《经典诠释与体系建构——中国哲学诠释传统的成熟与特点刍议》,《中国哲学史》2002 年 1 期,第 32—401 页。

② 董仲舒著、苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局 1992 年版,第 285 页。

调了名的产生的权威性。从内容来看,名分为两类,即名称和名声。孔子曰:“小子何莫学夫诗? 诗,可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名。”①这里的名便是物种的名称。在多数情形下,名指名声:“大哉孔子! 博学而无所成名。”②成名即成就美好的名声。名可以明贵贱、别同异,告诉人们什么是好的、善的,什么是不好的、坏的,从而指导人们的行为。这种名声主要是一种评价。这种评价之中蕴含着某种情感,如钦佩之情或厌恶之意等。王弼曰:“故有此名必有此形,有此形必有其分。仁不得谓之圣,智不得谓之仁,则各有其实矣。”③当我们称某人为仁者、圣者时,其中一定满含赞许和钦佩的情感。情感便是气的活动。故,二程引《毛诗序》曰:“正名(声气名理,形名理。)名实相须,一事苟,则其余皆苟矣。”④名中不仅含理,而且有气,即索绪尔所说的语言包含“思想与声音”⑤。

言说与命名的视觉形态便是文字。这些物理性文字不仅有形式,而且含内容。朱熹曰:“不知古人文字之美,词气温和,义理精密如此! 秦汉以后无此等语。”⑥文中有气质。由名、字等形成文章或文本。二程曰:“和顺积于中,英华发于外也。故言则成文,动则成章。”⑦言成文、动形章,合在一起便是文章。文章是语言的一种成熟形态。好的文本便是文章。文章不仅有内容,而且可以直观并产生美感。好文章在于积聚了和气。这种气质,古人称之为“气象”:“仲尼,天地也;颜子,和风庆云也;孟子,泰山岩岩之气象也。观其言,皆可以见之矣。仲尼无迹,颜子微有迹,孟子其迹着。”⑧从孟子的语言中可以看出其泰山岩石般的坚硬气质。这便是“圣贤气象”。在传统儒家看来,并不是所有人都有资格创作文本。文本的创作权专属于圣贤。王符曰:“先圣之智,心达神明,性直道德,又造经典以遗后人。……是故圣人以其心来造经典,后人以经典往合圣心也,故修经之贤,德近于圣矣。”⑨文本或经典是圣贤的作品。圣人的心声或情意便是经典的气质来源,并最终形成圣人气象:“学圣人者必观其气象,《乡党》所载,善乎其形容也。读而味之,想而存之,如见乎其人。”⑩经典能够生动而形象地反映出作者的性情即圣人气象。比如《诗》,二程引《毛诗序》曰:“《诗》者,志之所之也,在心为志,发言为诗,情动于中而形于言,言之不足,故嗟叹之,嗟叹之不足,故咏歌之,咏歌之不足,不知手之舞之足之蹈之也。”⑪诗足以言圣贤之情。此气而形成情。朱熹曰:“此言为此诗者,得其性情之正,声气之和也。盖德如雎鸠,挚而有别,则后妃性情之正,固可以见其一端矣。”⑫圣人性情自然流露、最终形成经典。

圣贤,在传统儒家看来,常常与绝对的天理或永恒的真理相关联。《周易》曰:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”⑬圣人能够知性命而顺天理。圣人之所以能够有此等本领,董仲舒说,因为圣人能够深察名号而达天意者也”⑭。圣人能够知天意而名天理。二程曰:“圣人公心,尽天地万物之理,各当其分,故其道平直而易行。”⑮圣人之行

① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局 2006 年版,第 208 页。
② 杨伯峻:《论语译注》,第 99 页。
③ 王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局 1980 年版,第 199 页。
④ 《二程集》,北京:中华书局 2004 年版,第 121 页。
⑤ Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, New York: Philosophical Library, 1959.p.111.
⑥ 《朱子语类》,北京:中华书局 1986 年版,第 2103 页。
⑦ 《二程集》,第 320 页。
⑧ 《二程集》,第 76 页。
⑨ 王符著,汪继培笺、彭铎校正:《潜夫论笺校正》,北京:中华书局 1985 年版,第 17 页。
⑩ 《二程集》,第 1234 页。
⑪ 《二程集》,第 130 页。
⑫ 朱熹:《诗经集传》,《四书五经》(中),天津:天津市古籍书店 1988 年版,第 2 页。
⑬ 朱熹:《周易本义》,《四书五经》(上),天津:天津市古籍书店 1988 年版,第 70 页。
⑭ 董仲舒著,苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第 285 页。
⑮ 《二程集》,第 1181 页。

为,完全符合天理。故,朱熹曰:“圣人与理为一,是恰好。其他以心处这理,却是未熟,要将此心处理。可学。”①圣人举止,自然合理。圣贤是天理在人间的象征或化身。圣贤气象自然内含绝对天理、并因此具有绝对的“普遍性”②。经典不仅是圣人气象的物理实体,更是普遍真理的载体。对经典的理解,便是透过这个气质物体而实现与真理或天理的相遇与贯通。

二、常知及其局限

理解的前提是认识。在传统儒家看来,人类认识世界的方式主要有两种。一种是通过自己的耳目等感官而获得经验认识。荀子曰:“形体色理以目异;声音清浊、调竽、奇声以耳异;甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味以口异;香、臭、芬、郁、腥、臊、洒酸、奇臭以鼻异;疾、痒、凔、热、滑、铍、轻、重以形体异;说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知,则缘耳而知声可也,目而知形可也。”③耳目之官与心一起才会产生知。用现代心灵哲学的观点来说,即,知由感觉与知觉等共同形成。张载将这种耳目之知叫作“见闻之知”:“见闻之知,乃物交而知。”④“见闻之知”指认识主体与外部事物相接触而形成的认识。这种认识属于感觉的或经验的知识。二程将这种认识叫作“闻见之知”:“闻见之知,非德性之知。物交物则知之,非内也,今之所谓博物多能者是也。”⑤二程也将人的认识方式分为两类,即,闻见之知与德性之知。闻见之知主要指认识主体依赖于自己的感官所产生的、对外物的认识。这种认识,二程将其称作“常知”:“真知与常知异。常见一田夫,曾被虎伤,有人说虎伤人,众莫不惊,独田夫色动异于众。若虎能伤人,虽三尺童子莫不知之,然未尝真知。”⑥常知主要指直接的、感性的经验或认识。它甚至包括一些间接认识,比如听说的信息等。知道“虎能伤人”的信息便属于常知。

朱熹便将这种“见闻之知”或“常知”叫作“知觉”:“知与意皆出于心。知是知觉处,意是发念处。”⑦心所产生的意识便是“知觉”。这种知觉,朱熹明确指出:“知觉便是心之德。”⑧心一定有知觉。这种知觉属于心的活动。心即指人的心脏。古人错将心脏当作感觉、知觉的活动主体。由于心脏属于气质之物,它的活动自然含气。因此,朱熹曰:“‘不专是气,是先有知觉之理。理未知觉,气聚成形,理与气合,便能知觉。譬如这烛火,是因得这脂膏,便有许多光焰。’问:‘心之发处是气否?’曰:‘也只是知觉。’”⑨知觉产生于气质人心,因而有气,比如口对味道的感觉等便是气质活动。这些感觉通称“知觉”:“人心亦只是一个。知觉从饥食渴饮,便是人心。”⑩人心活动及其产物便是“知觉”。这种“知觉”近似于现代哲学里所讲的经验认识。

这类“耳目之知”“闻见之知”“常知”“知觉”等经验认识,在理学家看来,由于出自不可靠的气质之心,因此并不可靠。程明道曰:“人心莫不有知,惟蔽于人欲,则亡天德(一作理)也。”⑪在人欲的作用

---

① 《朱子语类》,第 145 页。

② G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Fine Art*, translated by F. P. B. Osmaston, London, G. Bell and Sons, Ltd., 1920. P10.

③ 王先谦著:《荀子集解》,《诸子集成》(2),上海:上海书店 1986 年版,第 277 页。

④ 《张载集》,北京:中华书局 1978 年版,第 24 页。

⑤ 《二程集》,第 317 页。

⑥ 《二程集》,第 16 页。

⑦ 《朱子语类》,第 300 页。

⑧ 《朱子语类》,第 465 页。

⑨ 《朱子语类》,第 85 页。

⑩ 《朱子语类》,第 2010 页。

⑪ 《二程集》,第 123 页。

下,人心容易产生物欲强而本心弱的情形。此时,人可能会被外物“绑架”。故,“人心,私欲也,危而不安”。① 人有了人心、私欲,便会出现危险,即,为物所役,最终失去本心、不合天理。朱熹曰:“所谓人心者,是气血和合做成。(先生以手指身)嗜欲之类,皆从此出,故危。”②由气质之心而产生的人心、人欲、知觉是不可靠的,因此也是危险的。这种人心危险论,从现代哲学的角度来看,其实是对人类感性经验的一种反思,即,如果人们将自己的全部认识建立在经验认识之上,便可能会出现问题。事实上,从思辨哲学的角度来看,人心危险的原因便在于,一般的经验认识,如果没有经过超越的过程,便会失去反省的机会,从而迷失在有限的现实之中。所以,西方人很早便提出“没有反省的人生是不值得过的人生”③的人生警句,强调反省的意义。这里的反省便是超越。也就是说,如果没有经过反省或超越,人类的经验认识与日常生活常常会将人带向危险的境地。从认识论的角度来看,作为认识对象的概念仅仅表达了某种“意义”(meaning)。它并不是表达的终点。只有在使用或指称中,人们才能够发现其表达的终点或真正的“意思”(sense)。同样,传统儒家也相信,经验的常知并不能带来最终的理解,只有真知才是知道或理解。真知便是传统儒家的第二种认知方式。

三、真知与气质活动

那么,什么是真知呢? 真知的早期形态是性知。孟子曰:“人之所不学而能者,其良能也; 所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲也;及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。无他,达之天下也。”④人天生有良知、良能。这里的“知”作动词用,良知的意思便是:人有天生之性,它能够正确地知与做某些事情。良知即性知。只要尽性,便可以正确地知或行。良知便是正确地做某事。孟子曰:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。”⑤四端之心即性。尽性即扩充自己的本性,自然可以知晓。这种知,与其说是一种认知,毋宁说是一种行为。良知即正确的行为。它是一种良性的发用或善气的流行。这种发用与流行,孟子称之为“推”:“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼;天下可运于掌。……故推恩足以保四海,不推恩无以保妻子;古之人所以大过人者无他焉,善推其所为而已矣。”⑥“推恩”便是将自己的恻隐之心延伸到别人身上。这便是气质之性的发用、流通与贯通。孟子曰:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”⑦知性即养性。养性即扩充本性。孟子把这种善性的活动叫作“思”:“圣人……既竭心思焉,继之以不忍人之政;而仁覆天下矣。”⑧圣人能够竭尽心思而行仁政于天下。思即本心或善性的活动。这种本心或善性,本质上是气质之物。善性或本心的活动便是善的气质之性的活动。这便是性知。性知是一种气质活动与贯通。

在儒家阵营中,荀子最重视认识。荀子认为,知道才是认知的最终目标:“夫何以知? 心知道,然后可道;可道然后守道以禁非道。以其可道之心取人,则合于道人,不合于不道之人矣。以其可道之心与道人论非道,治之要也。何患不知? 故治之要在于知道。”⑨知道是一切社会治理与安定的基础。什么是知道呢? 荀子提出:“君子大心则敬天而道,小心则畏义而节;知则明通而类,愚则端悫而法……通则

① 《二程集》,第 1261 页。
② 《朱子语类》,第 2018 页。
③ Plato, *Plato Complete Works*, Hackett Publishing Company, 1997, p.33.
④ 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局 2008 年版,第 238 页。
⑤ 杨伯峻:《孟子译注》,第 59 页。
⑥ 杨伯峻:《孟子译注》,第 12 页。
⑦ 杨伯峻:《孟子译注》,第 233 页。
⑧ 杨伯峻:《孟子译注》,第 121 页。
⑨ 王先谦:《荀子集解》,第 263 页。

文而明,穷则约而详。”①知道的方式有两种,即“大心”和“小心”。“小心”即寡欲、约束自己的利欲之心。“大心”即扩大天生的心、并使之日趋“明通”或贯通。知道即与对象相贯通。“类”即获得同类的反应,比如支持和拥护。这种支持与拥护也是一种感应即同类相应。

这种性知、“大心”之知,张载称之为“德性之知”:“德性所知,不萌于见闻。”②德性之知乃是尽性以后获得的智慧。所谓尽性,至少在张载这里,和气密切相关:“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名。”③性由太虚与气共同组成,因此是一种和气之性。尽性便是和气的活动。“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔;至静无感,性之渊源,有识有知,物交之客感尔。客感客形与无感无形,惟尽性者一之。”④尽性的人能够统一“感”和“无感”。感即气化流行,而太虚之体则是气化活动的超越性根据。因此,德性之知即某种符合天理的气化活动。这种气化活动,张载同样称之为“大心”:“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世人之心,止于闻见之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下无一物非我,孟子谓尽心则知性知天。以此天大无外,故有外之心不足以合天心。”⑤“大心”即扩大善心、扩充善气、使之延伸至天下万物。这便是万物一体之仁。

二程也承认有“德性之知”:“闻见之知,非德性之知。”⑥德性之知是一种区别于闻见的认知形式。这种认知方式,二程称之为“真知”。伊川曰:“向亲见一人,曾为虎所伤,因言及虎,神色便变。傍有数人,见佗说虎,非不知虎之猛可畏,然不如佗说了有畏惧之色,盖真知虎者也。”⑦所谓“真知”,不仅包含一般的认知或知识,而且由于亲身经历、从而能够产生感动、“有畏惧之色”。真知有情。有情便是动气,属于气化活动。真知是气的活动。朱熹曰:“不真知得,如何践履得!若是真知,自住不得。不可似他们只把来说过了。”⑧真知即亲身经历、身体力行。身体力行便是物理之躯的活动。它不仅有理,而且有气。真知即合理之气的活动。王阳明强调知行合一,知便是真知。王阳明曰:“哑子吃苦瓜,与你说不得。你要知此苦,还须你自吃。……如此才是真知即是行矣。”⑨真知即亲身体会。这种亲身体会,不仅有认知,而且包含体验。体验动气而生情。这种真知,王阳明称之为“仁”:“盖其心学纯明,而有以全其万物一体之仁,故其精神流贯,志气通达,而无有乎人己之分,物我之间。譬之一人之身,……盖其元气充周,血脉条畅,是以痒痾呼吸,感触神应,有不言而喻之妙。”⑩仁便是真知。这种真知属于一体贯通。贯通便是志气流行而通达。真知即气质活动。

从早期的孟子到明代的王阳明,都认为在经验的常知之外还有一种认识方式。这便是真知。所谓真知,即真正的、能够通达天理的认知方式。这种方式,无论是孟子的性知、张载的德性之知,还是朱熹、王阳明的真知等,其实都是一种善气流通。真知是气质活动。

四、贯通即感应

性知、德性之知、真知等,作为一种气化活动,其最终的指向便是与万物贯通。二程称之为“体合”:

---

① 王先谦:《荀子集解》,第 26 页。
② 《张载集》,第 24 页。
③ 《张载集》,第 9 页。
④ 《张载集》,第 7 页。
⑤ 《张载集》,第 24 页。
⑥ 《二程集》,第 317 页。
⑦ 《二程集》,第 188 页。
⑧ 《朱子语类》,第 2793 页。
⑨ 《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 37 页。
⑩ 《王阳明全集》,第 55 页。

“心(一作必)欲穷四方上下所至,且以无穷,置却则得。若要真得(一作识),须是体合。”①所谓体合,便是与万物之间的感通、最终实现一体化。朱熹曰:“知之者切,然后贯通得诚意底意思,如程先生所谓真知者是也。”②真知便是贯通。朱熹曰:“人知乌喙之杀人不可食,断然不食,是真知之也。……所以大学之教,使人即事即物,就外面看许多一一教周遍;又须就自家里面理会体验,教十分精切也。”③真知即气质贯通、心生体验。体验的表现便是感应。

那么,什么是感应呢? 二程解释曰:“感,动也,有感必有应。凡有动皆为感,感则必有应,所应复为感,感复有应,所以不已也。”④感即动。有感必定有所呼应。这便是应。二者之间因此形成一个循环交流。朱熹曰:“‘感应’二字有二义:以感对应而言,则彼感而此应;专于感而言,则感又兼应意,如感恩感德之类。”⑤感应或感通是两个行为主体之间的活动,类似于伽达默尔的“问与答”⑥。朱熹曰:“感,是事来感我;通,是自家受他感处之意。”⑦外物刺激我、我产生反应。这便是感应。感应是双方的活动。不过,从感所发生的过程来看,感通的行为主体比较消极或被动,即,只有外来者刺激行为主体之后才会产生感与应。因此,在感通过程,行为主体缺乏主动性和积极性,是被动的。为了解决这个问题,朱熹提出:“往来固是感应。憧憧,是一心方欲感他,一心又欲他来应。如正其义,便欲谋其利;明其道,便欲计其功。又如赤子入井之时,此心方怵惕要去救他,又欲他父母道我好,这便是憧憧底病。”⑧感虽然被动,但是由于行为人有欲。欲弥补了感的被动性。或者说,积极主动的欲使感应行为得以实现。

在传统儒家看来,感应是万物生存的基本方式,生存即感应。万物的生存通常分为两个阶段,即,从无到有的出生,以及从小到大的生长。从无到有的出生通常依赖于异类感应。《周易》曰:“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与,止而说,男下女,是以亨利贞,取女吉也。天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平;观其所感,而天地万物之情可见矣!”⑨天地感而生万物。男女感而生人。二程曰:“阴阳交感,男女配合,天地之常理也。……男女交而后有生息,有生息而后其终不穷。”⑩万物的出生借助于异类感应。异类感应常常带来新生命,属于从无到有的出生。或者说,异类感应是万物产生的机制。

生存不仅有出生,而且包括生长。生长的机制是同类感应。荀子曰:“君子絜其身而同焉者合矣,善其言而类焉者应矣。故马鸣而马应之,牛鸣而牛应之,非知也,其执然也。”⑪同类召唤同类。这便是同类感应。《周易》曰:“鸣鹤在阴,其子和之。我有好爵,吾与尔靡之。”⑫同类感应又叫答应或呼应。董仲舒吸收了这些思想,曰:“故气同则会,声比则应,其验皦然也。试调琴瑟而错之,鼓其宫,则他宫应之,鼓其商,而他商应之,五音比而自鸣,非有神,其数然也。美事召美类,恶事召恶类,类之相应而起也,如马鸣则马应之,牛鸣则牛应之。帝王之将兴也,其美祥亦先见,其将亡也,妖孽亦先见。”⑬同类能够召唤同类,或者说,类似的东西可以带来类似的结果。这便是传统的善有善报、恶有恶报说。董仲舒称之

---

① 《二程集》,第 65 页。
② 《朱子语类》,第 299 页。
③ 《朱子语类》,第 1173—1174 页。
④ 《二程集》,第 858 页。
⑤ 《朱子语类》,第 2438 页。
⑥ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Bloomsbury Academic, 2004, p.376.
⑦ 《朱子语类》,第 1815 页。
⑧ 《朱子语类》,第 1812 页。
⑨ 朱熹:《周易本义》,第 29 页。
⑩ 《二程集》,第 978—979 页。
⑪ 王先谦:《荀子集解》,第 28 页。
⑫ 朱熹:《周易本义》,第 59 页。
⑬ 董仲舒著、苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第 358 页。

为“同类相动”。二程曰:“子曰:‘非也。雷震之也。’‘然则雷孰使之乎?’子曰:‘夫为不善者,恶气也。赫然而震者,天地之怒气也。相感而相遇故也。’”①人被雷电击中便是一种感应。这种感应便是属于同类感应:天的怒气与人身体中的恶气相呼应,从而产生碰撞。这种碰撞便是同类相应。

同类感应,讲述的是善气呼应善气、恶气招揽恶气。从理解的角度来说,人们阅读的对象是经典。经典是圣贤气象的载体。阅读或理解即读者与气质物的相遇。这场相遇的结果便是气质感应。荀子指出:“凡奸声感人而逆气应之,逆气成象而乱生焉;正声感人而顺气应之,顺气成象而治生焉。唱和有应,善恶相象,故君子慎其所去就也。君子以钟鼓道志,以琴瑟乐心;动以干戚,饰以羽旄,从以磬管。故其清明象天,其广大象地,其俯仰周旋有似于四时。”②美好的乐音,充满了善气或正气。这便是“正音”或“正声”。在倾听音乐过程中,这些物理性的声音能够激发人身上的“顺气”。这种活动又叫“感动人之善心”:“先王恶其乱也,故制雅颂之声以道之,使其声足以乐而不流,使其文足以辨而不諰,使其曲直繁省廉肉节奏,足以感动人之善心,使夫邪污之气无由得接焉。是先王立乐之方也。”③积极的正声能够感动人们的善心、激发人们身体中的善良气质。善良气质的发挥与流行能够使人正气满身,其行为自然合理。这便是教化。生长依赖于教化,教化立足于感应。故,生长依赖于感应。《毛诗序》曰:“《关雎》,后妃之德也,风之始也,所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉,用之邦国焉。风,风也,教也,风以动之,教以化之。”④阅读《诗》的目的是教化。其教化方式便是感应,即,由有德“后妃”的气质来激发读者身中的善气。朱熹曰:“诗者人心之感物,而形于言之余也。心之所感有邪正。故言之所形有是非。惟圣人在上,则其所感者无不正,而其言皆足以为教。其或感之之杂,而所发不能无可择者,则上之人,必思所以自反,而因有以劝惩之。是亦所以为教也。”⑤诗教的方式便是气化感应。王阳明曰:“古人为治,先养得人心和平,然后作乐。比如在此歌诗,你的心气和平,听者自然悦怿兴起,只此便是元声之始。……和声便是制律的本:何尝求之于外?”⑥《诗》中本有和谐之气。听众听之便会被其所激发,从而让和气满身。这便是同类感应。一旦产生了气质感应,读者与文本之间便相互贯通而为一体。这便是成仁。成仁便是儒家的终极追求。

五、感应即明理

如何确保成仁呢?仅仅依靠感应是不够的。善气感善气,恶气也会激发人身体中的恶意。如何确保感应的合法性便是一个问题。感应,作为一种气化活动,仅仅是理解的形式。它必须有内容。这个内容便是理。只有内含天理的气质变化或感应才能够成仁,才是理解的最终目的。至此,天理便进入了人们的视野。在宋明理学看来,感应不仅是一种自然气质活动,而且内含天理。二程曰:“大抵人心虚明,善则必先知之,不善必先知之。有所感必有所应,自然之理也。”⑦所感所应之中,不仅是两个行为主体的参与,而且蕴含着理。因此,感应是合“理”的气化活动。二程曰:“或问无妄之道,子曰:因事之当然,顺理而应之。”⑧生生不已的感应不仅是生命的延续,而且内含天理。正是这个道或理,才是人们感应的终极根据。

在日常生活中,人们常常将理解叫作知道。知道便是知“道”。知“道”不仅知知识,而且通天理。这

---

① 《二程集》,第 1224 页。
② 王先谦:《荀子集解》,第 254 页。
③ 王先谦:《荀子集解》,第 252 页。
④ 《毛诗序》,《毛诗正义》,第 269 页。
⑤ 朱熹:《诗经集传·序》,《四书五经》(中),第 1 页。
⑥ 《王阳明全集》,第 113 页。
⑦ 《二程集》,第 228 页。
⑧ 《二程集》,第 1221 页。

便是明“理”。朱熹曰:“致知所以求为真知。真知,是要彻骨都见得透。”①真知即“见”到终极的理。真知即明理。朱熹曰:“孔子于乡党,从容乎此者也;学者戒慎恐惧而慎独,所以存省乎此者也。格物者,穷究乎此者也;致知者,真知乎此者也。能如此着实用功,即如此着实到那田地,而理一之理,自森然其中,一一皆实,不虚头说矣。”②真知便是明白事事物物的道理。比如,“天地化育,如春夏秋冬,日月寒暑,无一息之差。知化者,真知其必然。所谓知者,言此至诚无伪,有以默契也。”③真知即知晓必然的天理。

知理、明理,在理学家那里,便是气质之心与绝对天理的合一。二程曰:“心所感通者,只是理也。知天下事有即有,无即无,无古今前后。至如梦寐皆无形,只是有此理。若言涉于形声之类,则是气也。”④知道、明理的气质活动才是真正的感应、才是真知或知道。这种活动的实质是气质之心与绝对之理的会通。朱熹曰:“理无心,则无着处。”⑤心无理而不安、理无心而无处。只有实现心理合一,才能够让二者各所其所。朱熹曰:“心,大概似个官人;天命,便是君之命;性,便如职事一般。此亦大概如此,要自理会得……性虽虚,都是实理。心虽是一物,却虚,故能包含万理。”⑥虚空之心获得了实在之理之后才能够成为人类生存的合法的主导者。

在儒家看来,符合天理的圣贤气质表现于经典中。我们要领悟天理,便只能够在经典寻找它。在阅读与理解中,经典中的圣贤的、符合天理的气象与读者身上的善良气质相贯通、相呼应,从而形成气质感应。这便是“感通”。二程曰:“言诚通也。至诚感通之理,知道者为能识之。《象》曰:‘其子和之,中心愿也。’中心愿,谓诚意所愿也,故通而相应。”⑦心理相遇之后会产生感应。这种感应或感通伴随着鲜明的情绪活动。它并非天理直接与人心的相遇,而是人心与圣贤气象的相遇。在这场相遇中,天理实现了贯通、产生了感应。这种感应,朱熹称之为“玩味”:“看文字,不可恁地看过便道了。须是时复玩味,庶几忽然感悟,到得义理与践履处融会,方是自得。这个意思,与寻常思索而得,意思不同。”⑧只有通过不停地“玩味”,才能够有所感悟,才能够通理。其中的“玩味”不仅指认识,更是一种气质交流,即,在阅读中,读者气质与经典中的圣贤气象相结合、从而实现贯通一体。在这种感应交流中,人们获得了理。这便是“真知”。真知便是知道、理解和明白。儒家称之为“觉”:“以先知觉后知,以先觉觉后觉。知者,知此事也;觉者,觉此理也。”⑨觉便是对理的认知与接受,便是理解。理解不仅是感应,而且最终指向天理。理解即含理的感应。

在人心与天理相遇过程中,人心转化为道心。这种转化便是“变化气质”。在阅读过程中,经典中的圣贤气质常常激发了读者身体中的善良气质。读者身体中的原有气质因此而发生变化。张载曰:“人之气质美恶与贵贱夭寿之理,皆是所受定分。如气质恶者学即能移,今人所以多为气所使而不得为贤者,盖为不知学。古之人,在乡闾之中,其师长朋友日相教训,则自然贤者多。但学至于成性,则气无由胜,孟子谓‘气壹则动志’,动犹言移易,若志壹亦能动气,必学至于如天则能成性。”⑩人天生气质善恶混杂。这便需要改变,即将浊气变为清气。只有气质变化了、变清了,天地之性才能够呈现。二程曰:

---

① 《朱子语类》,第 283 页。
② 《朱子语类》,第 678 页。
③ 《朱子语类》,第 1596 页。
④ 《二程集》,第 56 页。
⑤ 《朱子语类》,第 85 页。
⑥ 《朱子语类》,第 88 页。
⑦ 《二程集》,第 1011 页。
⑧ 《朱子语类》,第 2631 页。
⑨ 《二程集》,第 1180 页。
⑩ 《张载集》,第 266 页。

“此亦当习。习到言语自然缓时,便是气质变也。学至气质变,方是有功……所以涵养气质,熏托德性。”①通过后天的学习来改造人的气质。这种改造就是将清浊混杂之气完全澄清,成为符合天理的清气。这种变化气质的机制,传统儒家称之为“工夫”,现代哲学称之为超越。修得了工夫、经过了超越,原先不可靠的人心变成了合“理”的道心。道心是正确行为的基础。小程曰:“心,道之所在;微,道之体也。心与道,浑然一也。对放其良心者言之,则谓之道心,放其良心则危矣。”②合理之行便是道心之举,甚至本身便是道。“先生尝问于伊川:‘如何是道?’伊川曰:‘行处是’。”③道即合理之行为。合理的行为便是仁。达到了仁,在儒家看来,才是真知道,才是真理解。这种知道或理解,最终以气化贯通之仁为形态。或者说,有理的感应才是理解的完成。

余论:儒家感应诠释学之评论

从日常经验来看,人们常常借助语言来表达自己的想法。这便是“修辞立其诚”④。与之相应,理解便是通过倾听言说者的语言而领悟言说者的想法或意思。这便是以辞而知意。其中,这里的意思或想法,到了宋明理学时期,便演化为天理。从诠释学的角度来说,我们首先必须依赖于一般的经验认识而认识文本,比如通过一个个的文字的观看、阅读、倾听等,逐步获得对文本的认识。但是,这些认识仅仅是触及“意义”的初级认识,和完全的明白“意思”的理解之间还有一段距离。真正的理解不仅要依赖于这些经验认识,而且还要洞察文本中的意思、经典中的真理(truth)。只有明白了意思、洞察了真理,才是真正的理解。文字阅读不是理解的全部,借助阅读文字而明白意思,通达真理才是真正的理解。

从儒家的角度来说,一般的经验认识便是常知。常知虽然能够为我们提供基本经验和认识,却存在着很多的不确定性和危险。好的认识能够成为正确行为的指南,而坏的认识也完全可能将人们引向邪路。因此,天生的人心与常知都不可靠。孟子提出一种性知来确保行为的合理性。在孟子看来,人天生有善性,尽性便可以知天、知命,进而走上理想而正确的人生之路。性知其实是一种气质活动,或良善气质的活动。气质的善良性确保了行为的正确性。可是,现实往往不是如此设计的。我们不仅有善性,而且有恶性,如荀子所言。如果尽性可以知道,那么,我们不仅会尽善性,而且还可能尽恶性。这显然是糟糕的现象。因此,孟子的路线遇到了极大的挑战。这便是荀子所面临的一个难题。荀子主张通过教化的方式来解决上述难题。荀子所说的教化,其基本机制是气化感应:用礼乐中的善气来激发人体中的善气、从而使人正气满身。比如乐,乐教的实质是“以乐中的善气可以感动人身上的善气,并变化人的气质,使人具备了成善之德”⑤。礼乐教化的实质是气化感应。对乐或音乐的理解,最终表现为气质感应。从这个角度来说,理解便是感应。

善气可以激发善性,恶气也可以激发人身体中的恶性与恶气。因此,单纯的感应不足以解决人的问题。我们如何确保气化感应的合理性或合法性?宋明理学用天理说解决了上述难题,即,人们将感应置于天理之下、以为感应必须是遵循天理的气质活动。这便是气质之心与绝对天理的结合。经过格物、致知等活动,人们实现了心理合一。心理合一,理学家称之为真知。真知包含两项内容。其一,真知的对象是理。或者说,在真知中,认识者能够明理、进而得理,实现心与理的统一。心中有理之后,人们不仅知“道”了,而且行为合“理”了。其二,真知的形式便是气质之动或行,即,一旦人们明白道理之后,他便由认知阶段转向践行阶段,实现知与行的统一。在二程那里,真知的表现便是动情。理解是动情。这也

---

① 《二程集》,第 190 页。
② 《二程集》,第 276 页。
③ 《二程集》,第 432 页。
④ 朱熹:《周易本义》,第 3 页。
⑤ 沈顺福:《感应与传统儒家的乐教原理》,《湖南大学学报(社会科学版)》2019 年第 3 期,第 108—115 页。

基本符合常识:真正的理解常常伴随着动情。动情是行为或行为的开始。这便是理解的最终方向:由知转向行。理解或真知,不仅是认识,而且还是行为,包括气化活动。儒家将这种合理的气质活动叫作仁。

仁即贯通一体。这种解读,将人类的认识由一般的常知或常识大大地向前推进了一步。人类的经验认识常常浮于表面,即,眼见未必为实。即便是眼见为实,却也是一种偏见。苏轼有诗曰:“横看成岭侧成峰,远近高低总不同。”①人类的经验认识通常有一定的限度和不足。儒家的理解观超越了这个限度,突破了认识的分野,实现了主体与认知客体的贯通,最终实现了真知或感应。在感应之中,人们把握了绝对的真理,这是认识的新阶段。但是,这依然不是认识的全部。苏轼继而曰:“不识庐山真面目,只缘身在此山中。”②当我们与对象产生感应而贯通一体时,我们是无知的,无知者是不知道的。只有当我们知道自己无知时,我们才知道。这便是黑格尔所说的意识的反省:“有限的意志,从其形式来看,是一个自我反省的无限而自在的‘我’。”③我们有知,这是初级的意识。我们进而无知,这是对意识的反省即对意识的自我意识。自我意识处在意识活动之中,属于思或行。思既是知,又是行。无知之行同时也是有知之思。这意味着:从思维的角度来看,人类的生存同时具有两种形态,即无知之行与有知之思。传统儒家强调知行合一、以行为真知,突出了无知之行的地位,却仅仅走出了半步,而忽略了有知之思的基础性地位。只有当我们有知、以思维为生存基础时,我们才完成了另半步。

Understanding is Responseto Perception: on Traditional Confucian Hermeneutics

Shen Shunfu

(*Center for Zhouyi and Ancient Chinese Philosophy*, *Shandong University*, *Jinan* 250100, *China*)

Abstract: In traditional Chinese civilization, understanding was learning (知道). Hermeneutics was a study of “learning”. It is widely accepted that traditional Confucianism divided human knowledge (人类认识) into two types. Knowledge by audio-visual means (耳目之知) belonged to the first type, which was analogous to perceptual knowledge (感性认识) or empirical knowledge (经验认识), with its limitations to some extent. The other type of knowledge was knowledge of human nature (性知) which was initiated by Mencius and was later developed by Neo-Confucians into knowledge of virtue (德性之知) and knowledge of truth (真知). Knowledge by human nature, knowledge by virtue and knowledge by truth were all an act of *Qi* (气). So far as textual understanding is concerned, the object of understanding was the physical carrier containing the temperament (气质) of the author who wrote the text. By understanding the object, the reader not only acquired the absolute truth (绝对天理) contained in the carrier of the object, but also changed his temperament. This change of his temperament was his response to perception (感应), of which the demonstration was his being touched or excited. His acquisition of absolute truth was inevitably accompanied with the change of his temperament, which led him into becoming benevolent. This was also the ultimate goal of Confucian notion of understanding, i.e., understanding enabled a person not only to acquire absolute truth and genuine truth (真理), but also to change his temperament and enhance his morality. Understanding was learning. To learn was to acquire knowledge of truth, which was a person’s response to perception.

Key words: Confucianism, understanding, response to perception, knowledge of truth

(责任编辑　　刘曙光)

① 苏轼:《苏东坡全集》,北京:燕山出版社 2009 年版,第 580 页。

② 苏轼:《苏东坡全集》,第 580 页。

③ Georg Wilhelm Friedrich Hegel　*Grundlinien der Philosophie des Rechts or Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, P65.